

PAWEŁ STACHOWIAK<sup>1</sup>Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
ORCID: 0000-0001-9418-0935

DOI : 10.14746/rie.2024.18.8

## Chrześcijańska tożsamość Europy dziś (perspektywa teorii sekularyzacji)

Europa przeżyła na przestrzeni ostatnich dwu stuleci wyraźny proces sekularyzacji, który objawił się na wielu płaszczyznach życia politycznego i społecznego, stając się inspiracją dla teoretycznej refleksji, która przybrała na gruncie nauk społecznych formę teorii sekularyzacji. Pierwszą potrzebą w ramach refleksji nad tożsamością europejską jest konieczność dokonania wyraźnego rozróżnienia pomiędzy pojęciami: „sekularyzacji” – rozumianej jako pewien obiektywnie istniejący proces historyczny oraz „teorii sekularyzacji” – konkretnej, acz subiektywnej, naukowej konceptualizacji wspomnianego procesu. Sekularyzacja w pierwszym znaczeniu jest pojęciem wieloznacznym, które na przestrzeni dziejów dotyczyło różnorodnych aspektów różnicowania się sfer sacrum i profanum w przestrzeni świata ziemskiego, dotykające zmysłami, odróżnione od rzeczywistości nadprzyrodzonej. Zjawisko to, dające się zaobserwować już od czasów upadku średniowiecznej christianitas, nasiliło się w epoce oświecenia i wiodło ku desakralizacji „tego świata”, który począł przybierać jednolicie świecki charakter, zmuszając religię do poszukania sobie nowego miejsca w zmodernizowanym i zróżnicowanym funkcjonalnie społeczeństwie. Czy obecna faza zmian zachodzących w sferze tożsamości europejskiej jest kolejnym, naturalnym etapem procesów sekularyzacyjnych? Jak są one interpretowane w różnych ujęciach teoretycznych? Próba przeprowadzenia refleksji nad tymi problemami jest zadaniem niniejszego tekstu.

### Tezy – sekularyzacyjna i prywatyzacyjna

Przemiany ostatnich kilku stuleci stały się przedmiotem teoretycznych ujęć, które poczynając od J. J. Rousseau, poprzez klasyków socjologii religii: Durkheima i Webera, rozwinięte zostały w XX stuleciu w formie tzw. teorii sekularyzacji. Kanonicznym jej ujęciem stały się w latach sześćdziesiątych teksty Petera Bergera. Oparł on swoją konsekwentną wizję przemian pozycji religii we współczesnym świecie na weberowskich koncepcjach modernizacji i racjonalizacji, które wiodą najpierw do oderwania od siebie sfer religijnej i gospodarczej, później zaś przenikają do pozostałych segmentów życia społecznego, zarówno tych które posiadają wymiar publiczny, jak również mieszczących się w sferze prywatności. Religia zostaje w wyniku tego procesu „za-



<sup>1</sup> Artykuł udostępniany jest na licencji Creative Commons – CC-BY-SA 4.0 – uznanie autorstwa, użycie niekomercyjne, na tych samych warunkach.

mknięta w kruchcie”, ograniczona do własnego sektora zróżnicowanej rzeczywistości społecznej. Berger utrzymuje, iż tak rozumiane zjawisko prowadzi, po raz pierwszy w historii, do upadku religijnych legitymizacji świata w wymiarze społecznym, a nie tylko ograniczonym do „kilku intelektualistów i innych nie liczących się jednostek” (Berger, 1997, s. 18).

Te same zjawiska stały się inspiracją równie popularnej teorii, określanej jako koncepcja prywatyzacji religii. Została ona sformułowana, również w latach sześćdziesiątych, przez Thomasa Luckmanna. Uznał on za błąd, dokonywaną w ramach tezy sekularyzacyjnej, analizę przemian statusu religii w kategoriach instytucjonalnych, bowiem współczesne formy religijności coraz wyraźniej oddalają się od ekspresji w kształcie instytucjonalnym. Pluralizm i indywidualizacja współczesnych społeczeństw powodują, iż również religia staje się coraz wyraźniej domeną osobistego, nieuwarunkowanego zewnątrznie, wyboru. Jednostka komponuje swój pogląd na świat, swobodnie wybierając źródła religijnej inspiracji (Luckmann, 1996). Cechami charakterystycznymi tak rozumianej formacji religijnej, celnie nazwanej przez Grace Davie „wiarą bez przynależności”, są m.in. zjawiska: „odkościelnienia” wiary, oddzielenia kwestii religijnych i moralnych, zakwestionowania jakiegokolwiek jej oddziaływania na sferę publiczną oraz selektywności akceptacji prawd wiary (Davie, 1994).

Teoria Luckmanna stanowiła, pod wieloma względami, zaprzeczenie tez sekularyzacyjnych. Nawet jeśli była zgodna z diagnozą sugerującą wycofanie religii ze sfery publicznej, to sytuowała ją jednak w centrum procesów społecznych, tyle że zmienionych przez nowoczesność. Religijność pozostaje tu uniwersalną cechą ludzkiej natury, podlega jedynie zmianie, której istotą jest ewolucja pojmowania transcendencji. Wielka transcendencja, w której jednostka szuka zbawienia odnosząc się do osobowego Boga, kurczy się do wymiaru samorealizacji. Proces ten owocuje utratą znaczenia przez tradycyjne formy religijności kościelnej, promuje zaś nowe: religijności sprywatyzowanej, subiektywnej, pisze się m.in. o: „wierze bez przynależności”, nomadyzmie religijnym, religijności a la carte, religijności dyfuzyjnej lub patchworkowej, starając się ująć w tych mniej lub bardziej efektywnych sformułowaniach powszechnie odczuwaną prawdę o trwałości niezmiennych, choć różnie wyrażanych, cech ludzkiej natury (Marianiński, 2005, s. 17). Współczesny Zachód jest przykładem potwierdzającym, zdawałoby się, prawdziwość tez sekularyzacyjnej i prywatyzacyjnej. Czy jednak jest tak w istocie? Czy rozmaite jej interpretacje zmierzają bezdyskusyjnie ku deterministycznemu przekonaniu o nietzscheańskiej „śmierci Boga” w przestrzeni europejskiego Zachodu?

Obie tezy: sekularyzacyjną i prywatyzacyjną można by sprowadzić do trzech zasadniczych obszarów:

- na płaszczyźnie strukturalnej i instytucjonalnej dochodzi do autonomizacji i usamodzielnienia się sfery politycznej oraz dyferencjacji religii i polityki. Następowstwem tego procesu jest rozdział kościołów od państwa;
- na płaszczyźnie polityczno-kulturowej następuje erozja zorganizowanych form religijności, a więc ograniczenie tradycyjnych praktyk i wierzeń religijnych;
- na płaszczyźnie społecznej mówić możemy o wycofaniu symboli i praktyk religijnych ze sfery publicznej do obszaru prywatności.

Tak rozumiane teorie sekularyzacji i prywatyzacji religii, szczególnie zaś pierwsza z nich, stały się czymś więcej niż wymagającą stałej weryfikacji hipotezą. Jak pisze

J. Casanova: „teoria sekularyzacji jest chyba jedyną teorią, która potrafiła sobie zapewnić prawdziwie paradygmaticzny status we współczesnych naukach społecznych” (Casanova, 2005, s. 43). Dość powszechnie uznano, już od czasów Webera, iż posiada ona walor nie tylko diagnostyczny, ale również prognostyczny. Przyjęto jako pewnik, iż sekularyzacja dotyczy nie tylko procesu funkcjonalnej dyferencjacji i emancypacji tego co świeckie ze sfery religijnej, ale że jest naturalnym elementem procesów modernizacyjnych, które muszą prowadzić do prywatyzacji, a nawet zmierzchu religii. Paradigmat sekularyzacji stał się swoistym pryzmatem, poprzez który nie tylko uczeni, ale większość liberalnej populacji naszego kontynentu, zaczęła postrzegać zachodzące w sferze religijnej zjawiska. Zmierzch tradycyjnych form religijności uznano więc za normalne i postępowe zjawisko, określające europejską normę, rodzaj samo spełniającej się przepowiedni. Ów paradygmaticzny i prognostyczny status teorii sekularyzacji należy już raczej do przeszłości. Coraz bardziej przekonujemy się, że sprawdza się w przestrzeni europejskiego Zachodu, gdzie indziej już nie. Obecnie dominujący ton naukowego dyskursu dezawuuje wiele jej aspektów i sugeruje, iż nabrała charakteru mitu, szczególnie jeśli brać pod uwagę wymiar pozaeuropejski – globalny. Traci ona charakter normatywny i coraz częściej zaczyna być traktowana jako wymagająca weryfikacji i odniesienia do konkretnych przypadków, hipoteza. Przyznał to nawet sam P. Berger (Berger, 2005).

### Kolejny etap sekularyzacji

Europa zachodnia ma już z pewnością za sobą pierwszy, obiektywny etap sekularyzacji. Zaczął się on w okresie Oświecenia i przyniósł stopniową emancypację życia społecznego i jego instytucji od wpływów religii i kościołów. Realizowany wspólnie projekt europejski przyznaje wspólnotom wyznaniowym w procesie formułowania celów i kierunków polityki, miejsce, które nie daje im żadnych szczególnych przywilejów. Odgrywają one rolę porównywalną do wielu innych stowarzyszeń, czy organizacji pożytku publicznego. Same kościoły wydają się usatysfakcjonowane formułą strukturalnego dialogu, która znalazła swoje umocowanie w prawodawstwie europejskim. Gdyby procesy sekularyzacyjne nie postępowały dalej, ów laicki *consensus* nie stałby się zapewne przedmiotem szczególnej debaty, Europa jednakowoż jest miejscem, gdzie jak sądzą niektórzy, dokonuje się właśnie kolejny etap sekularyzacji. Prawdopodobieństwo istnienia tego procesu ma istotne znaczenie w dyskusji dotyczącej projektu europejskiego. Czym charakteryzuje się ów domniemany etap sekularyzacji? Tak pisze o tym francuska socjolog religii Daniele Hervieu-Leger: „Gdy rozważamy kulturowe wstrząsy, wobec których stoi dziś Europa, można się zastanawiać, czy nie jesteśmy właśnie świadkami zmian, które mogą być dla religii równie doniosłe, jak skutki przełomowej epoki oświecenia w XVIII w. [...] Możliwe, że kulturowe przemiany, z którymi mamy dziś do czynienia, gruntownie wstrząsną symbolicznymi ramami naszych społeczeństw, być może definitywnie eliminując religię ze społeczeństwa” (Hervieu-Leger, 2006). Z czego wywodzi autorka ową, dość daleko idącą, hipotezę? Podstawą jej wnioskowania jest teza o silnych wciąż, pomimo sukcesu pierwszego etapu sekularyzacji, korzeniach tożsamości poszczególnych narodów Europy. Religia

straciła rolę czynnika kształtującego tożsamość zbiorową, nie wyznacza również powszechnie akceptowanego zbioru standardów etycznych, pozostała jednak podstawą symbolicznego i kulturowego kodu, który odnaleźć można w kulturze, instytucjach i mentalności Europejczyków. Kod ów jest reprodukowany niezależnie od stosunku do wiary i kościołów, odnaleźć go można w stylu życia publicznego, charakterze i treści debat, koncepcjach ładu społecznego i praw jednostki nawet podejściu do natury i środowiska. Jest tak: „nie dlatego, że instytucje religijne zachowały dość rzeczywistej władzy, by wyznaczać standardy, lecz dlatego, że ukształtowane przez nie struktury symboliczne nadal potrafią bardzo mocno oddziaływać na lokalne kultury, nawet gdy oficjalnie wiara i praktyki religijne są w odwrocie”, konkluduje Hervieu-Leger (Hervieu-Leger, 2006).

Zespół tych symbolicznych struktur, głęboko zakorzenionych i nie objętych dotychczasową sekularyzacją, nazywa autorka „matrycą kulturową” i właśnie w jej hipotetycznej erozji dopatruje się wspomnianego drugiego etapu procesów sekularyzacyjnych. Erozja ta ma być wynikiem kilku rewolucyjnych zjawisk, które ulegają skumulowaniu w zmianie podejścia Europejczyków do natury. To co pokolenia uważały za imperatywy narzucane człowiekowi przez naturę, ulega relatywizacji za sprawą postępu w nauce i technologii. Znamienne problemy, jakie związane są z debatami dotyczącymi bioetyki i trudności dopasowania do nich tradycyjnych, opartych o prawdy religijne, systemów etycznych, są tego świadectwem. Diagnoza zanikania najgłębszych, religijnych struktur konstytuujących europejską tożsamość jest niezwykle istotna w perspektywie urzeczywistniania europejskiego projektu, który bez *consensu* na tym najgłębszym poziomie wydaje się trudny do wyobrażenia. W obliczu zagrożeń, które niesie dla tożsamości europejskich społeczeństw druga sekularyzacja, francuska uczona proponuje uznanie chrześcijaństwa za element europejskiego dziedzictwa kulturowego. Miejsce religii i kościołów w procesie reprodukcji tego dziedzictwa jest jednak przez nią pojmowane na sposób zdecydowanie laicki, nie zakłada bowiem bynajmniej deprywatyzacji tożsamości religijnej, ani przywrócenia organizacyjnej mocy religii w życiu społecznym. Autorka świadomie nazywa ów zabieg: „ćwiczeniami z wybiórczej pamięci” i mówi o „akcie symbolicznej wytwórczości”, poprzez który dzisiejsze zsekularyzowane społeczeństwo w świadomy sposób dokona selekcji tych elementów religijnej tradycji, które będą podtrzymywać jego stabilność, dostarczą taylorowskich „silnych wartościowań” i ściślej zakreślą granice obszaru integracji kontynentu (Taylor, 2006, s. 49). Chrześcijańskie dziedzictwo może więc nadal pozostać składnikiem europejskiej matrycy kulturowej, ale na zasadach swoistej koncesji, której udzielić winny zlaicyzowane środowiska opiniotwórczych elit Europy. Zapewne one same również, dokonają owego wyboru właściwych z ich punktu widzenia elementów religijnej tradycji. Krajobraz duchowy naszego kontynentu powinien zatem pozostać wolny od jakiegokolwiek normatywnego wpływu kościołów, a religia może być obecna na poziomie najgłębszych i najbardziej pierwotnych wyborów i zachowań, poziomie, który byłby świadomie dostrzegalny i interpretowalny tylko przez nieliczną grupę wtajemniczonych inżynierów procesu integracji. Nie byłby zatem, jak sądzę, pozbawiony sensu wniosek, że nie mamy tu do czynienia z jakościowo odmienną od dotychczasowych, koncepcją miejsca religii w przestrzeni publicznej. Jest to raczej szersze uwzględnienie jej oddziaływania w ramach pojęcia, które Vittorio Possenti

nazywa, za Rousseau, religią cywilną, czyli całości przeświadczeń kulturowych i duchowych, tradycji obywatelskich, etosu nawarstwiającego się w czasie i zbiorowej pamięci wydarzeń (Possenti, 2005, s. 151). Nie jest więc przeto niczym dziwnym, iż ci uczestnicy europejskiej debaty, którzy, jak np. Rocco Buttiglione, świadomie przyjmują chrześcijański punkt widzenia, domagają się bardziej jednoznacznego odwołania do religijnej tradycji kultury kontynentu. Nie wystarcza im empiryczne i socjologiczne uznanie religijnych źródeł moralnej siły społeczności, postulują zaś nazwanie owych źródeł wprost. Innymi słowy, zwolennicy poglądów wyrażanych przez Hervieu-Leger raczej nie zaakceptowałyby bezpośredniego odwołania do chrześcijaństwa w tekście konstytucji europejskiej, ci zaś którym bliższe są myśli Buttiglione będą się tego zdecydowanie domagać (Buttiglione, 2003).

Trudno nie dostrzec, iż przedstawiona powyżej koncepcja chrześcijaństwa, jako „elementu europejskiego dziedzictwa kulturowego” ma w sobie pewną nieusuwalną sprzeczność. Z jednej strony mieści się bowiem w ramach paradygmatu sekularyzacji w rozumieniu poglądów Jose Casanovy, który stwierdził, iż Europejczycy postrzegają postępujący zanik religijności, jako „quasi-normatywne następstwo bycia współczesnym i oświeconym”, jako proces „normalny i postępowy”. Z drugiej zaś jest ona wyrazem obaw przed zjawiskiem będącym poniekąd naturalną konsekwencją takiego postrzegania, czyli faktu rugowania religii ze wszystkich obszarów publicznej debaty, pojmowania jej jako kwestii drażliwej i kłopotliwej. Prowadzi to do preferowania w dzisiejszym świecie zachodnim negatywnego aspektu wolności religijnej, a więc uwolnienia jednostki od konieczności stykania się z przejawami wiary, kosztem jej aspektu pozytywnego, przyznającego prawo do swobodnej ekspresji wierzeń (Janyga, Jańczak, 2004, s. 42–45). To co uchodzi niekiedy w Polsce za przejaw swoistej aberracji, np. negowanie religijnego charakteru wielu świąt, jest tylko logicznym następstwem laicystycznego rozumienia wolności religijnej. W ostatecznym rozrachunku zatem, to laicystyczna samoświadomość Europejczyków (i celowo nie piszę tu tylko o elitach bo problem ma wymiar szerszy społecznie) leży u podstaw owej erozji matrycy kulturowej, któremu to zjawisku zapobiec chciałaby francuska socjolog religii.

### Habermas vs. Ratzinger

Nie bez powodu pozwoliłem sobie na szersze przedstawienie poglądów Daniele Hervieu Legere, są one bowiem, jak sądzę, dość typowe i miarodajne dla stanu świadomości i dylematów, które dręczą dziś wielu Europejczyków. Odczucie kryzysu tożsamości europejskiej, która nie potrafi określić się np. wobec ekspansji islamu, skłania do prób jej redefinicji, poszukiwania kompromisów między postawami, które jeszcze całkiem niedawno wydawały się wręcz wykluczające. Z tej właśnie perspektywy warto spojrzeć na wydarzenie, które uznać można za symboliczne dla nowego etapu debaty europejskiej, mianowicie na głośną wymianę poglądów między Juergenem Habermasem, filozofem wyznającym oświeceniowy racjonalizm oraz ówczesnym prefektem watykańskiej Kongregacji Nauki Wiary Josephem Ratzingerem (Ratzinger, Habermas, 2011).

Trudno odnaleźć w duchowym pejzażu kultury Zachodu postać, która wyraźniej symbolizowałaby tradycję oświeconego rozumu niż ów wybitny niemiecki filozof i so-

cjolog, mentor socjaldemokratów i zielonych, który wiele intelektualnego wysiłku poświęcił ukazaniu świeckiej racjonalności, jako podstawy społecznej integracji. Wielce istotnym zdaje się więc fakt, iż po zamachach z 11 IX 2001, dokonał on pewnego reformułowania swojego postrzegania problemu rozumu i wiary. Uznał mianowicie, że erupcja morderczego fundamentalizmu posługującego się językiem religijnym islamu jest wynikiem „wykolejonej sekularyzacji”, która nastąpiła za sprawą „przyśpieszonej i wykorzeniającej modernizacji”. Właściwe zrozumienie natury owego zjawiska jest możliwe tylko za sprawą przemyślenia konsekwencji tej formy sekularyzacji, która dokonała się w Europie. Habermas proponuje odejście od dawnej laickiej wiary, którą dodajmy sam niegdyś współtworzył, zakładającej zastąpienie religijnych sposobów myślenia i form organizacji życia przez „rozumne, a w każdym razie wyższe ich ekwiwalenty”. Zakłada, że społeczeństwo zachodnie stało się *de facto* społeczeństwem postsekularnym, czyli takim, gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne. W tak pojętym społeczeństwie nie można traktować sporu między racjonalnością a wiarą jako gry o sumie zerowej, zakładać albo pełnego wyeliminowania pierwiastka religijnego z życia społecznego, albo powrotu do *respublica christiana*. Państwo światopoglądowo neutralne musi nauczyć się nie faworyzowania żadnej ze stron tego sporu: „Pluralistyczny rozum publiczności obywatelskiej kieruje się dynamiką sekularyzacji tylko w tej mierze, w jakiej ta dynamika ostatecznie zmusza do zachowania jednakowego dystansu wobec silnych tradycji i treści światopoglądowych. Jest jednak gotowy do osmotycznego uczenia się od obu stron, nie wyrzekając się autonomii”, tak brzmi konkluzja (Boeckenfoerde, 2004a).

Przedstawione powyżej myśli rozwinął Habermas w trakcie wspomnianej dyskusji odbytej 20 I 2004 r. w Katolickiej Akademii Bawarii. Swoje wystąpienie poświęcił on przede wszystkim rozwinięciu i pogłębieniu koncepcji społeczeństwa postsekularnego, pojmowanej jako propozycja dialogu ze sferą kultury chrześcijańskiej, czy ogólniej – religijnej. Punktem wyjścia jest tu konstatacja deficytu „przedpolitycznych podstaw moralnych”, który dotyka współczesne społeczeństwo i zagraża jego spójności. Gdzie więc owych podstaw szukać dziś? „W wierze religijnej spoczywa nietknięte to wszystko co społeczeństwo utraciło w procesie laicyzacji i modernizacji”, odpowiada zaskakująco filozof będący ikoną liberalnego racjonalizmu. Habermas dostrzega, iż demokratyczne społeczeństwa, jeśli ulegną całkowitej i głębokiej laicyzacji, a więc przejdą proces tego co za D. Hervieu-Leger nazwaliśmy „erozją matrycy kulturowej”, stracą trwałość swej prawnej i instytucjonalnej konstrukcji, zaniknąć może również źródło legitymacji demokratycznej władzy i obywatelskiej solidarności. Grożą im wynaturzenia, które do tej pory kojarzyć się zwykło raczej z reżimami totalitarnymi. W tym kontekście ostrzega Habermas przed niebezpieczeństwem „liberalnej eugeniki”, która poprzez eksperymenty genetyczne zakwestionuje dotychczasową formułę człowieczeństwa (Habermas, 2001). Postsekularne społeczeństwo i państwo muszą zatem nauczyć się wyrażać: „publiczne uznanie dla funkcjonalnego wkładu wspólnot religijnych w życie społeczeństwa, ale także dla ich dokonań na rzecz reprodukcji pożądaných motywacji i postaw”. „Pozbawieni słuchu religijnego” obywatele Europy, tak określa samego siebie niemiecki filozof, winni zarzucić oświeceniowe przekonanie o irracjonalności religijnego światopoglądu i uznać prawo wierzących do używania języka religii w debacie publicznej.



Wraz z wcześniej przedstawioną wizją neutralności światopoglądowej państwa, które winno przestać być instrumentem promocji laicyzmu, dostrzegamy tu wyraźną, choć raczej nie jakościową, korektę założeń oświeceniowego racjonalizmu. Habermas nadal jako normę uznaje zasady laickie, nie wspomina również o obecności kościołów w życiu publicznym zachodnich społeczeństw. Wzywa jedynie do wchłonięcia tych religijnych uzasadnień publicznego porządku, które zgodne będą z ideałem sekularnym. Dlatego szczególnie uwagę poświęca kwestii przekładu na „język publicznie dostępny”, a więc „świecki język filozofii”, ważkich treści pochodzenia religijnego. Nie widzi on przyszłości kultury europejskiej w innej niż obecna, głęboko zlaicyzowanej formie, zaś propozycja uwzględnienia w kształtowaniu świeckiej tożsamości europejskiej źródeł religijnych jest raczej, wymuszoną nieco, próbą ratowania tejże przed rozpadem.

Trudno byłoby sobie jednak wyobrazić możliwość absorpcji wartości religijnych w laickim społeczeństwie inaczej, niż poprzez podjęcie dialogu z przedstawicielami kościołów, depozytariuszami tych zasobów, z których pragnęłyby zaczerpnąć Habermas. Czy otwarcie środowisk liberalnych na dialog ze światem religijnym spotkało się z podobnym gestem po drugiej stronie „wielkiego pęknięcia”? Odpowiedzią na to pytanie jest niewątpliwie wspomniana powyżej debata, w której wziął udział papież Benedykt XVI jeszcze jako watykański strażnik doktryny wiary. Poglądy, które wówczas wyraził, wraz z innymi publikowanymi ostatnio jego tekstami układają się w spójną diagnozę funkcjonowania Kościoła i religii we współczesnej laickiej Europie, zawierają również propozycje wobec tego, obcego zdawałoby się religijnej mentalności, świata.

Lata pontyfikatu Jana Pawła II, a więc również czas gdy stanowisko urzędu nauczycielskiego Kościoła kształtowane było pod przemożnym wpływem kard. J. Ratzingera, przyniosły szereg oficjalnych i mniej oficjalnych wypowiedzi, które stanowią szeroko zakrojoną krytykę współczesnej zsekularyzowanej kultury Zachodu. Prezentacja ich przekracza, rzecz jasna, ramy tego tekstu. Chciałbym się przeto zająć jednym, szczególnym aspektem kościelnej krytyki współczesności, który pozostaje w korelacji z przedstawionymi wyżej poglądami zwolenników liberalnego racjonalizmu. Chodzi o stosunek do tradycji oświeceniowej, a szczególnie spór o jej uniwersalny charakter. Tak ujmuje problem J. Ratzinger: „Na ścieżce racjonalizmu Europa rozwinęła kulturę, która w nieznanym dotąd dla ludzkości sposób wyklucza Boga z publicznej świadomości. [...] W Europie rozwinęła się kultura, która jest w absolutnej sprzeczności nie tylko z chrześcijaństwem, ale z religijnymi i moralnymi tradycjami ludzkości” (Ratzinger, 2005, s. 47, 48). Ześwieczona głęboko Europa przełomu tysiącleci jest więc nie tyle świadectwem globalnej prawidłowości, ile raczej czasowym i geograficznym wyjątkiem. Oświeceniowa filozofia tworząca podbudowę współczesnej kultury nie ma wymiaru uniwersalnego, nie może być zatem rozumiana jako powszechnie akceptowalny wyraz ludzkiego rozumu, jest bowiem zbyt wyraźnie związana z sytuacją kulturową dzisiejszego Zachodu. Szczególnie obawy Ratzingera budzi praktyczna realizacja nie do końca określonej koncepcji wolności w przestrzeni funkcjonowania liberalnej demokracji. Chodzi, rzecz jasna, o ewentualność stosowania mechanizmów demokratycznie wyrażanej woli większości wobec kwestii moralnych, „wartości autonomicznych, które wypływają z natury człowieczeństwa, i które w związku z tym nie

mogą zostać przez posiadaczy tej natury naruszone”. Problemem jest również swoisty dogmatyzm zakazu dyskryminacji, który przekształca się w ograniczenie wolności słowa i wolności religijnej, poprzez ingerencje świeckiej opinii w kwestie np. kapłaństwa kobiet, dopuszczalności homoseksualistów do święceń, a nawet zakazu wstępu dla kobiet do greckich klasztorów Athos.

Analiza zbliżania się tak odległych od siebie europejskich tradycji, jak reprezentowany przez Habermasa liberalny racjonalizm i kultura chrześcijańska, może sugerować, że wnioski dotyczące pytania o integrującą bądź dezintegrującą rolę religii w realizacji europejskiego projektu, powinny być w zasadzie optymistyczne. Zdawać się może, iż następuje coś na kształt spotkania w pół drogi, a religia nabiera charakteru jednego z głównych czynników nadających głęboki sens, dostarczających głębokich uzasadnień, procesowi integracji naszego kontynentu. Rzeczywistość nie wydaje się jednak być tak pocieszająca. Aby zrozumieć większą niż się pozornie wydaje, złożoność problemu wpływu religii na kształt obecnej i przyszłej Europy należy zastanowić się nad warunkami, które umożliwiają jej spełnianie roli integrującej oraz odpowiedzieć na pytanie o sam projekt europejski, jaki jego kształt umożliwi religii odegranie takowej roli? Jest to zatem pytanie, które odnosi się do religii i organizującej ją struktur kościelnych oraz do świeckich w założeniu i realizacji wizji zjednoczonej Europy.

Zwróćmy najpierw uwagę na podstawowy warunek, który umożliwia obecną ewolucję europejskiego laicyzmu w kierunku poszukiwania porozumienia z religią. Jest nim, jak sądzę, dokonany już proces sekularyzacji zachodniej rzeczywistości politycznej i społecznej, który odebrał kościołom rolę aktywnego i wpływowego kreatora tych sfer. Zlaicyzowane społeczeństwo może bowiem zaakceptować tylko religię, jako dostarczycielkę głębokich sensów, nigdy jako organizatorkę życia indywidualnego i zbiorowego. Sytuacja ta zawiera w sobie jednak pewną nieusuwalną sprzeczność, która każe powątpiewać w realizację owego porozumienia na polu szerszym niż elitarnym. Zapytać należy kto konkretnie miałby zostać owym religijnym dostarczycielem sensów dla laickiego społeczeństwa? Musiałaby to być siła obdarzona na tyle dużym autorytetem, aby potrafiła na owo społeczeństwo oddziaływać, choćby za pośrednictwem nowoczesnych środków przekazu. Trzeba by również minimum siły instytucjonalnej, którą dysponują kościoły, trudno sobie bowiem wyobrazić, aby szersza społecznie reprodukcja treści religijnych mogła zaistnieć bez tego. Można, rzecz jasna, dokonać w tym miejscu pewnej interpretacji habermasowskiej koncepcji przekładu treści religijnych na współczesny język filozofii i założyć, że laickie elity dokonywałyby tego dzieła czerpiąc soki z uschniętego już drzewa tradycji chrześcijańskiej, trudno jednak wierzyć w możliwość sukcesu tego, sprzecznego w swej istocie, założenia. Innymi słowy, europejskie elity, przywiązane nadal do zasad liberalnego racjonalizmu, odrzucają możliwość wzmocnienia publicznego oddziaływania kościołów, jednocześnie potrzebując tego dla realizacji swych projektów.

Osobną kwestią jest pytanie o to, czy istnieje niezbędne quantum aksjologicznych zasad, które umożliwiłyby trwałe porozumienie „stronictwa wiary” i „stronictwa wiedzy” oraz rozmaitych kultur. „Idea jednego światowego etosu pozostaje abstrakcją”, pisze Ratzinger (Millon-Delsol, 2002). Jeśli założymy, iż europejski model sekularyzacji jest globalnym wyjątkiem, to przyjdzie również uznać, że nawet ów skorygowany model racjonalizmu, nie ma szans odegrać roli integrującej.



### Kościół o swym miejscu w debacie politycznej

Posoborowa doktryna Kościoła katolickiego nie pozostawia wątpliwości co do faktu, iż każda wspólnota polityczna powinna być podporządkowana służbie społeczeństwu obywatelskiemu, które uzasadnia samo istnienie państwa. Zasada nadrzędności społeczeństwa obywatelskiego wyraża się w przyjęciu przez Kościół zasady pomocniczości, która winna być dlań podstawowym postulatem w zakresie ułożenia stosunków między wspólnotą polityczną a społeczeństwem obywatelskim (Millon Delsol, 1995). Właśnie to założenie, wywiedzione z nauki społecznej Kościoła, określało również jego stanowisko w debacie nad konstytucją europejską. Wyrażało się ono przede wszystkim w wymiarze aksjologicznym i wskazywało na potrzebę uznania w procesie integracyjnym wymiaru religijnego, który ma pomóc Europie odnaleźć zagubioną tożsamość. Uzasadnienie tej potrzeby, zostało wyrażone językiem i sposobem argumentacji, który wyraźnie wskazywał na dążenie Kościoła, aby przemawiać w debacie europejskiej w sposób akceptowalny i zrozumiały przez pluralistyczną kulturę tejże debaty.

Funkcja Kościoła jest więc postrzegana, jako dostarczanie integrującej się Europie niezbędnego dla niej fundamentu aksjologicznego rozumianego jako wzorzec jedności w różnorodności. Trudno wszakże nie zauważyć, iż eksponowanie integracyjnej funkcji Kościoła zostało doprecyzowane przez wyszczególnienie tych elementów nauczania, które nie są w zlaicyzowanej Europie powszechnie uznawane za oczywiste. Papież zaapelował mianowicie o obronę ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci oraz instytucji rodziny opartej na małżeństwie, interpretując jednak te zasady, jako uniwersalne normy, a nie przejawy partykularnej etyki katolickiej.

Podążając za refleksją E. W. Boeckenfoerdego, który uznaje, iż wspólnota religijna realizuje wobec społeczeństwa obywatelskiego funkcje: integracyjno-legitymizującą oraz krytyczną, dostrzec można nierezadką w tej mierze dysfunkcjonalność (Boeckenfoerde, 2004a, s. 87, 89). Otóż Kościół postrzegany jako dostarczyciel integrującego, fundamentalnego pod względem aksjologicznym konsensusu, przeciwstawiającego się odśrodkowym skłonnościom pluralistycznego społeczeństwa, nie wydaje się podążać za centralnym założeniem swego posłannictwa. Ów konsensus bowiem, jeśli ma faktycznie zrealizować cel integracyjny, musi opierać się na pewnym okrojeniu integralności nauczania Kościoła, wymagać samoograniczenia w zakresie jego bezkompromisowości, co może budzić sprzeciw wielu tradycyjnie zorientowanych środowisk i skłaniać je do tego by podejmowały, wobec pluralistycznego społeczeństwa, działania dezintegrujące. Kościół dąży więc w przestrzeni społeczeństwa obywatelskiego raczej do konkretnego, zgodnego z zasadami jego nauczania, kształtu integracji, nie zaś do integracji jako takiej. Także w odniesieniu do konkretnego procesu integracji europejskiej, zauważalne jest, iż nie stanowi ona dla niego wartości samoistnej, a raczej potencjalną. To samo zastrzeżenie dotyczy funkcji legitymizacyjnej. Pozytywny stosunek do demokracji nie oznacza bynajmniej akceptacji jej w dowolnej formie. Często cytowane zdanie Jana Pawła II o demokracji bez wartości, która „łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”, wyraźnie to pokazuje. Religia może zatem uchylić się od legitymizowania porządku politycznego, a nawet działać nań dezintegrująco, jeśli wchodzi on w konflikt z zasadniczymi wymaganiami wiary.

Przykładem laickości odwołującej się do transcendentnych wartości jest posoborowa doktryna społeczna Kościoła katolickiego, który jakkolwiek zaakceptował zasadę autonomii władzy świeckiej i duchownej, to jednak naucza, iż głoszony przezeń system etyczny posiada walor uniwersalności w duchu zasady „prawda jest jedna”. Odmiennej model laickości prezentuje francuska laïcité, która dążąc do prywatyzacji religii zakłada konstruowanie więzi społecznych na fundamencie wartości republikańskich, podniesionych niekiedy do poziomu wręcz świeckiej religii, z własnymi rytuałami i liturgią (Haarscher, 2004).

### Przypadek polski

Kolejnym problemem ważnym w perspektywie pytania o integrującą rolę religii, jest kwestia różnych form religijności europejskiej, a w ramach tej kwestii to, co można by nazwać „przypadkiem polskim”. Wiadomo, iż u początku polskiego zaangażowania w proces integracji europejskiej istniały w środowiskach katolickich nadzieje na odegranie przez polski Kościół roli ewangelizatora kontynentu (Jackowska, 2003, s. 175). Trudno jednak oczekiwać, aby polski model katolicyzmu ludowo-narodowego, silnie powiązanego z uczuciami narodowymi, konserwatywnego i niezbyt rozbudzonego intelektualnie był w stanie zyskać na Zachodzie oddziaływanie szersze aniżeli ograniczone do zastępstw, które polscy księża sprawują w niemieckich parafiach. Instytucjonalno-polityczna siła polskiego Kościoła budzi tam raczej opór, i to nie tylko w środowiskach laickich, ale również kościelnych. Jediną drogą umożliwiającą faktyczny wpływ polskiego katolicyzmu na kulturę Zachodu zdaje się więc być, wspomniana już powyżej, propozycja J. Casanovy, aby dowiódł on fałszywości paradygmatu sekularyzacji na własnym przykładzie. Ostatnie lata udowadniają jednak, że Kościół w Polsce podąża raczej szlakiem Irlandii, Quebecu i Hiszpanii, potwierdzając, a nie falsyfikując, tezę sekularyzacyjną.

### Podsumowanie

Tym co niewątpliwie wzmacnia rolę czynnika religijnego w procesie integracji, jest wzrastająca świadomość elit europejskich, wyczerpywania się tego modelu zjednoczenia kontynentu, który odwoływał się do ekonomicznego i politycznego pragmatyzmu. Nie są one jednak chyba skłonne zaakceptować formuły dialogu w pełni symetrycznego. Ciągłe dominuje postrzeganie religii, jako przyczyny podziału i konfliktu i co za tym idzie dążenie do ograniczenia jej oddziaływania w przestrzeni publicznej.

Hipotetycznym rozwiązaniem dylematu stosunków chrześcijaństwa i liberalnego racjonalizmu mogłoby być zaakceptowanie przez kościoły zasady „overlapping consensus”, „częściowego, zazębiającego się konsensu”, zaproponowanej przez Johna Rawlsa (Rawls, 1998). Dotyczy ona pogodzenia zasad politycznych, bez których nie może funkcjonować demokratyczne państwo, z głębokimi zasadami filozoficzno-etycznymi, „rozległymi doktrynami”, na których porządek polityczny został

ufundowany. Akceptacja praw godności i autonomii osoby ludzkiej, która w naszym kręgu kulturowym wywodzona jest z tradycji judeochrześcijańskiej, może przecież posiadać inne kulturowe uzasadnienie. Można zatem wyobrazić sobie zgodę co do zasad porządku publicznego, uznając jednocześnie, iż nie da się zaakceptować wspólnego ich wyjaśnienia. Używając pojęcia „tożsamości politycznej”, którą Charles Taylor definiuje jako: ogólnie, w danej społeczności, przyjętą odpowiedź na pytanie „po co/dla kogo istnieje państwo”, należałoby uznać chrześcijaństwo za istotny składnik owej tożsamości, ale założyć, że z czasem może dojść do jej głębokiej redefinicji poprzez włączenie nowych „rozległych doktryn”, choćby islamu (Taylor, 2006).

Czy chrześcijaństwo i laicki racjonalizm mogą zaakceptować rolę „rozległej doktryny”, konstytuującej wraz z innymi tożsamość polityczną Europy? Niewątpliwie jest to trudne w obliczu jakże częstego, w tej kwestii myślenia na zasadzie *pars pro toto*, uznawania pierwotnego zbioru głębokich racji za tożsamy z samymi zasadami. Np. wielu zwolenników partykularnej formy francuskiej *laïcité* skłonnych będzie uznawać ją za jedynie właściwą, normatywną formę rozdziału Kościoła od państwa.

Żyjemy w Europie postchrześcijańskiej, nawet jeśli chcemy spotkać się w odbudowanej katedrze Notre Dame w Paryżu. Europejczycy nie odrzucają chrześcijańskich korzeni kontynentu, choć nie pragną, aby miały one przełożenia na kształt instytucji politycznych, prawa, a nawet moralności. Obecny papież – „z końca świata”, pierwszy, dla którego Europa nie jest punktem odniesienia, nie ma do niej szczególnego sentymentu. Gdzie indziej widzi żywotność chrześcijaństwa. Świadczą o tym jego słowa i decyzje, choćby mianowania kardynałów i szlak podróży apostołskich. „Z wielu stron odnosi się ogólne wrażenie zmęczenia i starzenia się Europy – babci, już bezpłodnej i nietętniącej życiem”, mówił u początku swego pontyfikatu w Parlamencie Europejskim. Należy się liczyć z tym, że europejski model tożsamości chrześcijańskiej, będzie w przyszłości coraz mniej istotnym i inspirującym. Pomimo zjawisk mających jakoby falsyfikować tezę sekularyzacyjną w przestrzeni europejskiego Zachodu, potwierdza ona jednak swą zasadniczą treść łączącą modernizację technologiczną, obyczajową, moralną i kulturową nie tylko z upadkiem tradycyjnych form religijności, ale również z usychaniem głębszych – chrześcijańskich – korzeni europejskiej tożsamości.

### Author Contributions

Conceptualization (Konceptualizacja): Paweł Stachowiak

Data curation (Zestawienie danych): Paweł Stachowiak

Formal analysis (Analiza formalna): Paweł Stachowiak

Writing – original draft (Piśmiennictwo – oryginalny projekt): Paweł Stachowiak

Writing – review & editing (Piśmiennictwo – sprawdzenie i edytowanie): Paweł Stachowiak

Competing interests: The author have declared that no competing interests exist  
(Sprzeczne interesy: Autor oświadczył, że nie istnieją żadne sprzeczne interesy)

**Bibliografia**

- Berger P. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Nomos, Kraków.
- Berger P. (1984), *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*, w: *Socjologia religii*, WAM, Kraków.
- Berger P. (1998), *Sekularyzm w odrocie*, „Res Publica nowa”, nr 1.
- Berger P. (2005), *Religion and the West*, „The National Interest”, Summer.
- Boeckenfoerde E. W. (1994), *Wolność, państwo, Kościół*, Znak, Kraków.
- Boeckenfoerde E. W. (2004a), *Oswoić religie ze świeckim państwem*, „Europa”, 18.08.2004.
- Boeckenfoerde (2004b), *Pozycja i znaczenie religii w ramach civil society*, w: *Wolność, państwo, Kościół*, Kraków.
- Buttiglione R. (2003), *Sokrates i Chrystus. Religia i wolność religijna w debacie o konstytucji Unii Europejskiej*, „Więź”, nr 1.
- Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków.
- Casanova J. (2004), *Der Ort der Religion im saekularen Europa*, „Transit”, nr 27.
- Davie G. (1994), *Religion in Britain since 1945. Beliving without Belonging*, John Wiley & Sons, Oxford.
- Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła* (1996), KUL, Rzym–Lublin.
- Habermas J. (2001), *Glauben und Wissen. Friedenpreis des deutschen Buchhandels*, Suhrkamp, Berlin.
- Haarscher G. (2004), *Laickość*, Pax, Warszawa.
- Hervieu-Leger D. (2006), *Rola religii w integracji społecznej*, „Res Publica nowa”, nr 1.
- Jackowska N. (2003), *Kościół katolicki w Polsce wobec integracji europejskiej*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Janyga W., Jańczak J. (2004), *Summa wszystkich wątpliwości*, „Znak”, nr 12.
- Kompendium Nauki Społecznej Kościoła* (2005), Jedność, Kielce.
- Kuhn M. (2004), *Społeczeństwo obywatelskie i Kościół w Traktacie Europejskim*, „Europe Infos”.
- Luckmann T. (1996), *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Nomos, Kraków.
- Łużyński W. (2001), *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, KUL, Lublin.
- Martin D. (1978), *A General Theory of Secularization*, Blackwell, New York.
- Mariański J. (2005), *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne*, KUL, Lublin.
- Mazurkiewicz P. (2004), *Religia i wartości w Traktacie ustanawiającym Konstytucję dla Europy*, „Wokół Współczesności”, nr 2, UKSW, Warszawa.
- Mądel K. (2003), *Wskazania katolickiej nauki społecznej a nowy traktat konstytucyjny Unii Europejskiej*, „Wokół Współczesności. Biuletyn OCIFE”, nr 1.
- Millon-Delsol C. (1995), *Zasada pomocniczości*, Znak, Kraków.
- Millon-Delsol C. (2002), *Skazani na konflikt*, „Znak”, nr 568.
- Possenti V. (2005), *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Pax, Warszawa.
- Ratzinger J. (2005), *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Edycja Św. Pawła, Częstochowa.
- Ratzinger J., Habermas J. (2011), *Dialektik der Saekularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg in Breisgau.
- Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, PWN, Warszawa.
- Sobór Watykański II (1965), *Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes*.
- Stachowiak P. (2002), *Europa ducha. Katolicka wizja zjednoczonej Europy w Polsce lat 90-tych*, w: *Oblicza europejskiej tożsamości*, Poznań.

Taylor C. (2006), *Religia a integracja europejska*, „Res Publica Nowa”, nr 1.

Verstraeten J. (1997), *Chrześcijańska nauka społeczna a Europa*, w: *Chrześcijaństwo a integracja europejska*, WAM, Kraków.

### Streszczenie

Europejski Zachód od lat stanowi przykład potwierdzający słuszność podstawowego założenia teorii sekularyzacji, wiążącego rozwój technologiczny, gospodarczy i kulturowy społeczeństw z ich odchodzeniem od religijnej wizji świata i człowieka. Czy obecna faza zmian zachodzących w sferze tożsamości europejskiej jest kolejnym naturalnym etapem procesów sekularyzacyjnych? Jak są one interpretowane w różnych ujęciach teoretycznych? Próba refleksji nad tymi problemami jest zadaniem niniejszego tekstu. Autor uznaje, że chrześcijaństwo może pozostać żywym składnikiem tożsamości europejskiej pod warunkiem, że zaakceptuje swoją rolę jako jednej z wielu „rozległych doktryn” (określenie Taylora) konstytuujących tę tożsamość. Jeśli tak się nie stanie, potwierdzi się zapewne podstawowa teza teorii sekularyzacji, wiążąca technologiczną, obyczajową, moralną i kulturową modernizację nie tylko z upadkiem tradycyjnych form religijności, ale także z usychaniem głębszych – chrześcijańskich – korzeni europejskiej tożsamości.

**Słowa kluczowe:** integracja europejska, tożsamość europejska, chrześcijaństwo, sekularyzacja, teoria sekularyzacji

### Christian Identity of Europe Today (Perspective of Secularization Theory)

#### Summary

The European West has been an example for years confirming the correctness of the basic assumption of the theory of secularization, linking the technological, economic and cultural development of societies with their departure from the religious vision of the world and man. Is the current phase of changes taking place in the sphere of European identity another natural stage of secularization processes? How are they interpreted in various theoretical approaches? An attempt to reflect on these problems is the task of this text. The author recognizes that Christianity can remain a living component of European identity provided that it accepts its role as one of the many “vast doctrines” (Taylor’s term) constituting this identity. If this does not happen, the basic thesis of the theory of secularization will probably be confirmed, linking technological, moral, moral and cultural modernization not only with the collapse of traditional forms of religiousness, but also with the withering of the deeper – Christian – roots of European identity.

**Key words:** European integration, European identity, Christianity, secularization, secularization theory



